Buddhistische Warte

Monatshefte

für Ethik, Erkenntnis und Geisteskultur.

Organ der „Buddhistischen Gesellschaft".

Herausgeber: **Karl Seidenstücker**, Leipzig, Sophienstrasse 12.

I. Jahrgang.	Leipzig, Juni 1907.	2451 n. B. No. 3.

Wir kämpfen um hohe Tugend, um hohe Geisteszucht, um hohe Erkenntnis; deshalb heissen wir Kämpfer. (Anguttara-Nikāyo, III, 84.)

Religion.

Von **G. Schulemann.**

Zu der Zeit, als sich noch kein Volk unseres Planeten über die Stufe heutiger Naturstämme erhoben hatte, dämmerte im menschlischen Geiste kaum ein leises Hoffen auf einen fernen, seligen Zustand der Weisheit und des Friedens auf. Die Menschen lebten dahin in ständiger Furcht vor Gefahren und Naturgewalten. Kaum liess die klägliche Lage ihnen Zeit auf Verbesserung derselben zu sinnen. Sie selbst werden sich jedoch als rohe Lebewesen, deren Begehren das Leben und deren Schrecken der Tod war, sicherlich nicht besonders unglücklich gefühlt haben.

In Landstrichen, die bessere, leichtere Lebensbedingungen boten, mag zuerst eine primitive Art von Religion aufgekommen sein. Die gerade hier besonders grossartigen Naturerscheinungen gaben den Weg an, auf dem sich die ersten kindlichen Versuche religiösen Erkennens bewegten. Der Glaube an geheimnisvolles, belebtes Walten hinter natürlichen Vorgängen schuf die Vorstellung von übermenschlichen Mächten, die vielleicht auf die Menschen Einfluss hätten. Diese Annahmen schienen die Rätsel, welche Leben und Tod in grosser Zahl zu lösen gaben, und die doch offenbar nicht so leicht gelöst werden konnten, zu bestätigen.

Von Anfang an legten die Menschen ihre menschlichen Vorstellungen, ihren oft recht beschränkten Massstab an alles Übernatürliche, welches bis jetzt verbunden mit allem Unheimlichen den eigentlichen Gegenstand der Religion bildete. Sie wussten aus Erfahrung, dass man Mächtigere durch Worte, Geschenke

u. s. w. umstimmen kann, was lag näher, als diese Erfahrungstatsache auch auf die aus Furcht und Unkenntnis geborenen Götter auszudehnen? So war und ist in allen Naturreligionen das Verhältnis zwischen göttlichen Wesen und dem Menschen ein gegenseitiges: der Gott, der durch Gebete, Opfer und Zeremonien verpflichtet ist, kann seine Hilfe nicht versagen. Diese Do-ut-des-Politik hat sich ja sogar auch in den meisten der noch herrschenden Religionen erhalten.

Mit dem Fortschritt der Kultur, mit der Ausbildung fester Staatsformen kamen allmählich auch weniger kindliche Anschauungen über die Götter zur Geltung. Aber wenn man auch einen obersten Gott aufstellte analog den Königen auf der Erde, wenn man auch den hervorragendsten Göttern und Göttinnen, den Untergebenen des Götterkönigs, einen besonderen Aufenthaltsort anwies, so blieben sie doch als völlig anthropomorphe Wesen im näheren Bereich unserer Erde gedacht. In späteren Zeiten wurden die Götter, die sich der Menschengeist geschaffen hatte, für einzelne Stämme, Völker, Kulturkreise in besonderen Systemen verehrt, sie nahmen gewissermassen nationalen Charakter an. Die Religionen entwickelten sich vom einfachen Naturdienst zum systematisierten Nationalkultus und erhielten die Priester als Vermittler zwischen der Gottheit und dem Menschen, als Leiter der Gebete, Opfer und Zeremonien. Ob wir das alte Ägypten und Babylonien betrachten, ob wir uns die Götterhimmel Griechenlands, Indiens, Amerikas ansehen, überall stossen wir auf ähnliche Gestalten und Vorstellungen. Neben diesen noch naiven Anschauungen finden wir aber bald in den meisten Kulturländern die Philosophien, die sich nicht nur mit Menschen- und Götterleben befassten, sondern auch der Natur zuwandten, die ganze Welt in das Bereich ihrer Untersuchung zogen. Durch ihre Auffassung von den Göttern kam oft die Religion zur Form des Monotheismus, der auch sonst bei einigen Völkern früh zur Anerkennung gelangte.

Den Monotheismus als die Urform der Religion zu bezeichnen, ist eine widersinnige Behauptung. Alle Naturvölker verehren mehrere Götter, Geister, Fetische, desgleichen waren ehedem alle arischen, mongolischen und indianischen Religionsformen polytheistisch. Freilich liegt im Polytheismus das Bestreben von der Vielheit auf die Einheit zu schliessen. Während aber der Glaube

der Naturmenschen an mehrere, menschlich gedachte Götter annehmbar und erklärlich ist, als einem noch wenig entwickelten Geistesleben entsprechend, lässt die Annahme eines einzigen, hypothetischen Gottes auf lange Spekulation schliessen und liegt als unwahrscheinlich dem natürlichen Verstande gänzlich fern.

Von einigen brahmanischen Philosophensystemen in Indien, die wie auch in anderen Ländern neben der Nationalreligion laufen, aber zu ebenso grossem Ansehen und Anhange wie einige der altgriechischen gelangt sind, abgesehen, sind Christianismus, Islâm und Judentum monotheistische Religionen. Am wenigsten hat das Christentum den monotheistischen Charakter bewahrt. Es fügte zum Gottschöpfer, den es im Gegensatz zum Götterkönig anderer Religionen, (auch zum Jehovah der Juden), zu einem ausserweltlichen Wesen stempelte, den vergotteten Religionsstifter hinzu. Auch hier wurde der Mythus von der Gottessohnschaft, von der Inkarnation, den man allenthalben in den Mythologien Ägyptens, Indiens, Griechenlands und Amerikas antrifft, verwandt; um aber den monotheistischen Grundton beizubehalten, erfand man das merkwürdige Dogma von der Wesensgleichheit des Vaters und Sohnes, von der Identität des Gottschöpfers mit dem Religionsstifter, dem Gottmenschen Jesus Christus. Als Dritter im Bunde kam der heilige Geist hinzu, eine ganz unverstandene, rätselhafte Persönlichkeit. Diesen Dreieingöttern schliessen sich noch der Teufel mit seinem Anhange, ferner Erzengel, Engel, Apostel, Heilige und Selige als Geistwesen der christlichen Vorstellung an. Als zweiten Gottmenschen fügte die römische und griechische Kirche noch die Jungfrau Maria hinzu. Der Protestantismus begnügte sich anfangs mit dem Dreieinigkeitsdogma, verflachte sich dann immer mehr, bis er bei dem modernen Liberalismus, einer Religionsform, die nichts Charakteristisches mehr aufweisen kann, angelangt ist. — Anders der Islâm, welcher ebenso wie das Judentum im grossen und ganzen unverändert starrer Monotheismus geblieben ist. Von den polytheistischen Religionen sind ausser den niederen Religionsformen der Naturvölker und den untergegangenen des Altertums Brahmanismus, Taoismus und Shintoismus zu nennen. Bei allen werden eine grosse Anzahl Götter und Göttinnen verehrt, denen dann wohl ein Oberhaupt z. B. in der Religion Laotses der Yü-hwang-ta-ti (der grosse Yaspisherrscher), im Brahmanismus Indra und

die Dreiheit Brahman, Vishnu und Çiva vorgesetzt wird, oder aber man betrachtet Götter, Dämonen und Geister ebenso wie die Naturgewalten als Manifestationen des Himmels, der im Shintoismus und der Urreligion Chinas als Sitz der Gottheit in abstracto mit dieser identifiziert wird. Auch die Verehrung der Ahnen und Stammesheroen steht bei den letztgenannten Religionen in hoher Blüte.

In allen diesen Religionen aber, polytheistischen wie monotheistischen, glaubt man an ein mögliches Zusammenwirken von Gottheit und Mensch. Daher gipfeln alle diese Religionen in einer Erklärung des Verhältnisses der Menschen zur Gottheit, und deshalb definiert man zumeist Religion als einen Weg, der, aus einem gewissen Abhängigkeitsgefühl entsprungen, sich einem höheren Wesen zuwendet. Man stösst aber auf grosse Schwierigkeiten, wenn man den Buddhismus auf diese Weise erklären will. Die ursprüngliche Richtung desselben, das Hînayâna lässt stillschweigend Götter, über- und unterirdische Wesen, weiterbestehen, würdigt sie aber zu reinen Statisten herab und lässt den Wert von Gebet, Opfer u. s. w. auf sich beruhen. Der reine Buddhismus schneidet also zwischen Mensch und Gott die Verbindung ab, er verwirft also all das, was andere Glaubenssysteme in den Mittelpunkt religiösen Lebens stellen. Der rechte Buddhist bedarf keiner erkünstelten Erbsünde, um mystische Heilmittel als notwendig hinzustellen, er bedarf aber auch keiner Gnade, keines überirdischen Eingriffes in sein bedingendes Handeln. Alle Religionen vertrösten ihre Anhänger auf die Erlösung durch ein fremdes Wesen und verneinen weichlich die Möglichkeit der eigenen Vervollkommnung. Der Buddhismus allein vertritt den mannhaften Standpunkt, dass er dem Menschen durch unablässiges Ringen und Arbeiten am eigenen Innern auf vernünftigem Wege die Erlösung erschliesst. Darin sind alle buddhistischen Schulen einig: der Erlöste steht über allen Göttern.

Wenn auch das Mahâyâna einen reichen Götterhimmel besitzt und dessen Bewohnern einigen Einfluss auf die Menschen einräumt (?), so stehen doch auch hier die Götter und der Glaube oder Nichtglaube an ihr Dasein gänzlich ausserhalb des Systems. Anders verhält es sich mit den mahâyânistischen Lehren von

Dhyânibuddhas und Bodhisattvas.*) Wenn aber auch hierbei mitunter ziemlich versinnlichte Anschauungen herrschen, so verträgt sich die wirkliche Lehre doch sehr wohl mit dem echten Buddhismus. Auch hier bleibt der Buddhismus seiner Eigentümlichkeit treu: als einzige Religion hat er keinen Platz für einen persönlichen, ausserweltlichen Gott.

Dies ist der beste Beweis dafür, dass Atheismus durchaus nicht im Widerspruch zur Religion steht. Wer dieselbe nur einseitig zu beurteilen vermag und nur das Verhalten des Menschen zu eingebildeten je ne sais quoi-Mächten als Religiosität bezeichnet, der wird dem Buddhismus den Namen Religion verweigern müssen. Das ist aber ein Standpunkt, dem kein Buddhist beistimmen kann: Die Lehren des Buddhismus machen es nötig, den Begriff Religion zu erweitern.

Alle theistischen Religionen setzen mit der Annahme einer Gottheit, deren Dasein die Religion bedinge, von vornherein ihrem System ein Fragezeichen voraus, welches für sie selbst allerdings nicht besteht. Um für die Wahrheit und Notwendigkeit ihres Glaubens Beweise zu bringen, leiten sie aus der angenommenen Möglichkeit objektiv geradezu unsinnige Unmöglichkeiten ab. Zu diesen Ausflüchten gehören die vielen Religionen gemeinsamen Anschauungen von Offenbarung, Inspiration u. s. w. Auch hier nimmt nur der Buddhismus eine Ausnahmestellung ein. Da er auf Tatsachen gegründet ist, braucht er nicht zu Dogmen zu greifen, welche in ein unnützes Labyrinth hohlen Glaubens führen, die Gemüter zum Fanatismus erhitzen und für den Fortschritt vernünftig denkender Menschen gänzlich belanglos sind.

Die abendländischen Anschauungen über Religion gehen vom Christentum aus und laufen in zwei Richtungen: erstens, Glauben sei der notwendigste Bestandteil der Religion, dies die Ansicht frommer Christen, zweitens Religion sei immer ein aus Hypothesen errichteter Bau, der sich in keiner Form mit der modernen Naturerkenntnis und ihren Folgerungen vereinen lasse, das Vorurteil vieler Materialisten. Man sieht also, dass das Christentum der Auffassung von Religion im allgemeinen in zweifacher Weise geschadet hat. Seine Anhänger sehen auf Andersgläubige als auf

*) Amitâbha-Buddha, der personifizierte Grundbegriff der Erleuchtung und Padmapâni, die zur Harmonie des Geistes zurückführender Kraft, die in jedem Geiste verborgen liegen.

„arme Heiden" zumeist mitleidig oder verächtlich herab, die Vertreter des reinen Agnostizismus verwerfen Religion überhaupt.

Die moderne Naturerkenntnis, die zweifelsohne ein Fundament zur Zivilisation der Zukunft bilden wird, zeigt deutlich genug, dass zwischen Glauben und Wissen eine gewaltige Kluft besteht. Darum muss die Religion der Zukunft der Vernunft den ihr gebührenden Platz einräumen und das Wissen über den Glauben stellen. Wenn auch von christlicher Seite recht geschickte Versuche unternommen worden sind, den gefährlichen Zwiespalt zu beseitigen, so bleibt doch das eigentliche Christentum, wie es uns etwa im apostolischen Glaubensbekenntnis entgegentritt, ein System voller Hypothesen, die bestenfalls gänzlich ausserhalb alles Erkennens und Wissens stehen. Von andern Religionen kommt wieder nur der Buddhismus in Betracht, dessen Weltanschauung nicht im Widerspruch zur modernen Naturerkenntnis steht, und dem darum immer Anerkennung bei denkenden Menschen gesichert ist. Bei Fragen, an deren Lösung nur das Gemüt herantreten kann, lässt er wohl dem Menschen das mitunter wohltätige Glauben, wo es sich aber um Tatsachen, die das Leben angehen, um die Erlösung handelt, stellt er sich ganz auf den Boden der Vernunft und Logik.

Ein genaues Abgrenzen dessen, was das Wesen einer Religion ausmachen soll, ist sicherlich vorteilhaft, wenn diese Religion auf gewissen Wahrheiten beruht. Hier kann es kein Fortschreiten geben, denn hier wäre Fortschritt gleichbedeutend mit Widerruf einer Erkenntnistatsache. So werden z. B. die vier heiligen Wahrheiten des Buddhismus immer dieselben bleiben. Wenn Wahrheit allerdings nur als Glaubenssache aufgefasst wird wie in der christlichen Kirche, so hängt das Bestehen religiöser „Wahrheit" einzig und allein von der Zähigkeit ab, mit der man am Dogma festhält. Eine Religion, die Glauben zulässt wie z. B. einzelne Schulen des mahâyânistischen Buddhismus, muss sich zeitgemäss entwickeln, sonst wird sie alt und stirbt; eine Religion, die sich **nur** auf Glauben stützt, ist heutzutage ein Unding.

Aber Religion soll nicht einzig und allein der Vernunft entgegenkommen, sie soll auch das Gemüt des Menschen befriedigen. In ihr soll der Mensch eine sichere Zuflucht haben, ein Besitztum, das ihn stark und geduldig macht gegen Leid, Anfechtungen und

Versuchungen, eine Oase des Friedens, die jederzeit seinem Geiste offensteht, um ihn zu erquicken.

Diese jetzt nicht mehr zu erstickende Sehnsucht des Menschenherzens nach Religion macht dieselbe unentbehrlich, mehr noch die Grundlagen, welche sie der Moral bietet. Warum soll der Mensch die Sünde meiden? Aus eigenem Antriebe zur Sittlichkeit? Ach, wie jammervoll ist es oft um diesen bestellt! Oder aus Furcht vor etwaiger Strafe durch die Staatsgewalt? Welch' niederes Motiv, aus Furcht vor einer Gewalt, die einige äussere Vergehen ahndet, welch' unzureichendes Motiv! Oder aus Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber höheren Mächten und aus Angst und Bangen vor ihren Vergeltungen? Diesen Grund halten die meisten Religionen ihren Anhängern vor Augen, aber er basiert auf Hypothesen. Auch hier sagt der Buddhismus, die Religion im eigentlichen, wahren und neuen Sinne: Nein, nicht darum, sondern weil die Welt eine Einheit ist, die durch selbstisches, sündiges Handeln verwirrt und getrübt wird, weil ein grosses Gesetz der Gerechtigkeit waltet, weil Sünde aus der Unwissenheit entsprungen ist, Elend nach sich zieht und mit wahrem Geistesfrieden unvereinbar ist. Und aus denselben Gründen ist es nötig, Tugend zu üben und das eigene Herz zu läutern.

Echte Religion darf sich aber nicht bei einseitigen Fragen aufhalten oder nur für einzelne bevorzugte Menschen bestehen. Sie muss vielmehr, das gesamte Weltbild betrachtend, ein Ganzes bilden, dem alle Wissenschaften gleichsam untergeben sind, welches alle Künste verherrlichen, sie muss eine „Lehre der Erlösung für alle“ sein, die unbekümmert um nationale oder physische Grenzen dem Wohle sämtlicher Lebewesen dient. So ist Religion die universalste und nützlichste Wissenschaft, die mehr als alles andere geeignet ist, die Menschheit zu einen. Sie erleuchtet sowohl das einzelne Individuum und macht es tugendhaft und zufrieden, als auch ist sie die Bewegerin ganzer Völker, die sie zu Freiheit, Frieden und Fortschritt führen kann, wie ihn weder Morallehren noch Naturwissenschaften an sich, da sie ohne Erkenntnis gleichsam in der Luft schweben, zu gewährleisten vermögen. Sie muss die Grundlage zu Moral und Wissenschaft geben.

Alle Religionen haben sich berufen gefühlt; die letzte Probe

auf ihren Wert aber hat keine bestanden, alle sind von der Geschichte gerichtet worden, alle bis auf eine, den Buddhismus.

Wenn auch Jesus mit glühendsten, heiligsten Worten Liebe gepredigt hat, so haben seine Anhänger trotzdem die Gebote der Liebe mit Füssen getreten, haben sie die meisten Opfer auf den Altären des Fanatismus dargebracht und aus ihrer Religion der Liebe eine Religion der Intoleranz gemacht. Juden, Brahmagläubige, Muhamedaner schliessen sich ihnen zwar würdig an, aber sie entbehren zumeist der Morallehren, die das Christentum immerhin in der Theorie auszeichnen. Die Geschichte der christlichen Kirche beweist am deutlichsten, dass, wenn die Moral nicht logisch als notwendig aus der Weltanschauung, die wiederum vernünftig sein muss, gefolgert ist, die religiöse Praxis in schreienden Gegensatz zur Theorie tritt. Das christliche Missionswesen und die brutale Kolonialpolitik der christlichen Staaten unserer Tage, die Streitigkeiten der einzelnen Konfessionen untereinander, all die Greuel des Mittelalters, die scheusslichsten Orgien des Aberglaubens und des Fanatismus, das alles legt deutlich Zeugnis davon ab, wie gross die Kluft zwischen einzelnen Lehren des Weisen von Nazareth und der Religionsform ist, die sich nach seinem Namen nennt. Christus aber kann ebensowenig für die Sünden seiner vermeintlichen Nachfolger verantwortlich gemacht werden, wie diese christliche Religion sich um unsere moderne Zivilisation, die lediglich ein Produkt der günstigen Lage und Volksmischung Europas und der hervorragenden Naturerkenntnis der neuesten Zeit ist, verdient gemacht hat. Andere Religionen haben sich als ebenso unfähig erwiesen, dauernden Fortschritt ihrer Bekenner herbeizuführen, auch sie sind auf den Abweg der Unduldsamkeit und Vernunftfeindlichkeit geraten.

Mit dem Aufkommen von Weltreligionen trat an die Stelle der nationalen Kultformen und der Priesterkasten oft die Kirche, die Hierarchie. Diese Faktoren mit ihrem Drange nach immer grösserer Macht- und Prachtentfaltung trifft zumeist die Schuld, ihnen unliebsame Elemente und Geistesströmungen mit den unerlaubtesten Mitteln unterdrückt und verfolgt zu haben. Doch auch hier nimmt der Buddhismus eine Ausnahmestellung ein: sogar seine einzige hierarchische Schule, der Lamaismus, hat sich trotz ihrer Entartung noch als würdig der Lehre der Milde und Güte gezeigt. Was der Buddhismus aber in den andern Ländern,

namentlich in Südasien und Japan in jeder Beziehung Gutes getan hat, das wird noch lange unvergessen bleiben, ein Loblied auf die Religion Sakyamunis.

Diese Geschichtstatsachen und die Gewährleistung geistiger Freiheit durch den Buddhismus bestimmen und erheben diesen zusammen mit seiner grandiosen Weltanschauung und Ethik zur neuen Religion, zur Religion der Zukunft, dem letzten und schönsten Geschenk des Ostens an den Westen, dem herrlichsten Kleinod in der Lotusblüte der Weisheit und Vollkommenheit. —

Amitabābha.

Von **Dr. Paul Carus.**

III. Das Gottes-Problem.

Der Buddhismus hatte in Indien Ausbreitung gewonnen ohne die anderen Religionen zu verdrängen, und es gab viele religiös gesinnte Leute, welche kaum eine klare Vorstellung von dem Gegensatz hatten, in welchem der Buddhismus zu anderen Religionen stand.

Die geistige Atmosphäre, in welcher Caraka aufgewachsen war, bestand aus einem Gemisch von allen möglichen Gedanken, Einflüssen und Meinungen, die damals Indien erfüllten; aber während die nördlichen Götter, welche von den Vorfahren der Eindringlinge in ihren früheren Wohnsitzen verehrt wurden, aus dem geistigen Gesichtskreis der jetzigen Generation verschwunden waren, hatten die alten Götter Indiens noch keine volle Anerkennung gefunden, Vishṇu, Çiva, Indra erschienen einigen als die Schutzherren besiegter Rassen und waren deshalb nicht sonderlich hoch eingeschätzt. Unter den besser erzogenen Hindus waren philosophische Ideen lebendig, und Brahmā wurde als das höchste Wesen verehrt, als der Grosse, der Allmächtige, der Allgegenwärtige, als das Allbewusstsein und die Allvollkommenheit, als der Schöpfer, der Gestalter, der Ordner der Welt und der Allvater aller Wesen. Mit dieser Gottes-Idee einer allesumfassenden persönlichen Gottheit war Caraka von Kindheit an vertraut gewesen und er war

nun äusserst befremdet, dass er in seiner religiösen Unterweisung kein Wort von Gott dem Herrn oder Brahmā erfuhr.

Von Buddha sprach man als dem Lehrer der Götter und Menschen; man brachte ihm Verehrung dar, welche einzigartig genannt werden musste; dabei aber wurde der Glaube an die alten Götter nicht zerstört. Ihr Dasein wurde weder geleugnet noch behauptet.

Solange Caraka mit seiner neuen Umgebung noch nicht vollständig vertraut war, wagte er nicht Fragen zu stellen, aber als er allmählich seinen gütigen Senior Subhūti und einige andere der Mönche kennen lernte, wurde er sicherer, und eines schönen Tages, als verschiedene Brüder in dem Portico der Versammlungshalle sassen, versuchte er die Frage nach der Lehre bezüglich der Gottheit anzuschneiden.

In einem buddhistischen Kloster wird das Leben sehr ernst genommen, und der Ton der Konversation ist allezeit religiös und gemässigt. Nichtsdestoweniger haben in der Bruderschaft nie Mönche von leichterem Temperament gefehlt, welche die komische Seite der Dinge sahen, welche lächeln konnten und, während sie lächelten, die komischen Seiten des Lebens so drastisch darzustellen vermochten, dass sie ihre Mitbrüder zum Lächeln brachten; aber ein lautes Gelächter wurde in den Mauern eines Klosters selten oder nie gehört. Wir finden häufig Züge dieses Humors in den Wandgemälden sowohl wie in den heiligen Legenden, von welchen Bruchstücke bis auf uns gekommen sind.

Nun, als Caraka von Gott sprach, trat einer der Brüder, Kevaddha mit Namen, ein heiterer Mann von mittleren Jahren näher und fragte: „Wen meinst Du denn, — Indra, den Donnerer, den somatrunkenen Helden — den Ordner des zweiten Himmels — den die Leute Çakra oder Vāsava nennen — oder meinst Du Çiva, den Mächtigen und Furchtbaren, dessen Nacken von einer Kette von Totenschädeln umgeben ist, den Gott voller furchtbarer Majestät? Vielleicht meinst Du Vishṇu in einem seiner Avatārs, etwa in der Gestalt eines Fisches, eines Ebers oder eines weissen Pferdes?“

Caraka schüttelte seinen Kopf, und Kevaddha fuhr fort: „Vielleicht meinst Du Krishṇa, den Avatār der Liebe, der mit all den Hirtinnen zugleich tanzte, indem er sich in der Gestalt ihrer

geliebten Hirten verkörperte, während jede Hirtin sich einbildete, allein den Gott in ihren Armen zu haben?"

„Meine Frage bezieht sich nicht auf einen der Götter," erwiderte der Novize, „sondern auf Gott" — und der Nachdruck, mit welchem er den Unterschied betonte, zeigte zur Genüge, dass er nicht gewillt war, über ein Problem zu spotten, dem er die höchste Bedeutung beilegte.

„Ah, ich verstehe!" rief Kevaddha. Um seine Lippen spielte ein leiser Sarkasmus und aus seinen Augen blickte so etwas wie Triumph, denn der Gegenstand der Diskussion erinnerte ihn an ein Zusammentreffen, welches er einst mit einem brahmanischen Priester gehabt, und bei welchem er den letzteren durch seinen Sarkasmus vollständig geschlagen hatte.

„Ah, ich verstehe!" rief er aus, „Du meinst nicht einen der verschiedenen Götter, sondern Gott im allgemeinen. Du gleichst dem Mann, welcher einst seinen Diener auf den Markt schickte, um Frucht einzukaufen, und als der Letztere mit Bananen, Mangos und verschiedenen anderen Früchten heimkehrte, schalt er ihn und sprach: Ich will weder Bananen und Mangos, noch Pflaumen, — ich will Frucht! Frucht will ich — Frucht allein und ungetrübt, nicht eine einzelne Frucht, sondern Frucht im allgemeinen!"

Caraka sprach: „Bist Du ein Redekünstler, der in der Kunst der Dialektik bewandert ist, dass Du den Unterschied zwischen Gott und den Göttern nicht kennst? Ich liebe Gott, aber ich hasse die Götter!" „Ist es möglich," rief Kevaddha mit einem spöttischen Lächeln, „Du hassest die Götter und liebst Gott? Kannst Du alle einzelnen Menschen hassen, Mönche und Laien, Kaufleute, Krieger, Könige, Adelige, Brahmanen, Kshattriyas und Çūdras und liebst den Menschen im allgemeinen? Was soll das bedeuten, Du hassest die Götter und liebst Gott? Schliesst nicht das Allgemeine das Einzelne in sich?"

„Sei so gut, ehrwürdiger Herr," antwortete der Novize, welcher die Angriffe des lebhaften Mönchs unangenehm empfand, „sei so gut, einzusehen, was ich meine. Die Welt, in welcher wir leben, ist eine Welt der Erscheinungen, und wir wissen, dass Gesetze existieren, denen wir uns unterwerfen müssen. Wenn ich von Gott spreche, so meine ich ihn, der uns geschaffen hat, den allmächtigen Schöpfer der Welt, den Vater aller Wesen, den Inbegriff aller Vollkommenheit, das ewige Lebensgesetz."

„Schön, schön“, erwiderte Kevaddha, welcher, obwohl er lebhaft war, doch einen hohen Grad von Gutmütigkeit besass. „Ich will Dich nicht kränken, ich wollte Dir nur in heiterer Form eine ernste Wahrheit klar machen; die Wahrheit ist ernst, obwohl meine Ausdrucksweise humorvoll ist; ich verstehe jetzt, dass Du ein Anhänger des grossen Allgottes bist, Brahmās oder wie die Brahmanen ihn nennen, des Herrn, Schöpfers und Ordners der Welt. Aber hast Du jemals über zwei Dinge nachgedacht: erstens, dass solch ein Allgott, der als ein Wesen vorgestellt wird, das Name und Form hat, nur das Produkt Deiner eigenen Einbildung ist, ebenso wie alle die anderen Gottheiten, die das Volk verehrt; und zweitens: vorausgesetzt, Brahmā wäre so real, wie Du und ich, was hätte er dann für einen Zweck? Jeder muss den Pfad der Erlösung selbst finden und Brahmās Weisheit ist nicht Deine Weisheit. Ebensowenig vermag Brahmā, der in dem Brahmāhimmel thront, Dich irgend etwas zu lehren.“

Caraka verhehlte nicht seine Unzufriedenheit mit Kevaddhas Bemerkung über Gott und sagte: „Die blosse Idee, dass ein Gott existiert, gibt mir Kraft, er mag direkt unnahbar sein, oder mag uns überragen, wie die Luft oder wie der Aether, welcher unsern Körper durchdringt. Er mag verschieden sein von dem, was wir über ihn vermuten; aber er muss existieren als die Ursache alles Guten, Weisen, Wahren und Schönen. Wie soll ich in meinen Anstrengungen, die Wahrheit zu suchen, Erfolg haben, wenn keine ewige Norm der Wahrheit vorhanden ist?“

„Ja, ich verstehe,“ erwiderte Kevaddha mit unverhüllter Herablassung; „es wird einem jungen Mann, welcher ein Ideal verfolgt, nützlich sein, sich dieses als ein Wesen, als einen Gott, als den grossen Gott, als den grössten unter allen Göttern zu denken. Kinder brauchen Spielzeug und der Unreife braucht Götter. Dein Fall erinnert mich an eine Erzählung, welche mir einst in jüngeren Jahren berichtet wurde, als ich, ähnlich, wie Du jetzt, nach der Wahrheit suchte.“

„Erzähle uns die Geschichte!“ rief einer der jüngeren Brüder, und Kevaddha sprach: „Wenn ich sicher wäre, dadurch nicht die Gefühle unseres jungen Freundes, des Novizen, zu verletzen, würde ich die Geschichte gerne erzählen. Aber da ich sehe, dass er ein Verehrer Brahmās ist, würde ich lieber davon Abstand nehmen.“

Caraka erwiderte: „Ich bin kein Verehrer Brahmās, es sei

denn, dass Du unter Brahmā die erste Ursache des Alls verstehst, den letzten Grund des Daseins, das höchste Wesen, den Erkenner aller Dinge, den Lenker, den Herrn, den Schöpfer, den Bildner, den Leiter, den Sieger, den Ordner, den Vater aller Wesen, welche jemals waren und sein werden! Wenn Deine Erzählung lehrreich ist, so möchte ich sie sehr gern hören, selbst, wenn sie meinen Glauben kritisieren sollte."

Jede weitere Diskussion wurde abgebrochen, als Kevaddha sich bereit erklärte, die Geschichte zu erzählen.

IV. Kevaddhas Erzählung.

„Es lebte ein Priester in Benares, ein Mann aus der Brahmanenkaste, gelehrt in aller Weisheit der Veden, nicht einer von dem gewöhnlichen Schlage der Priester, sondern ein ehrenwerter Forscher nach Wahrheit. Er sehnte sich nach dem Frieden des Herzens und war ängstlich darauf bedacht, Nirvāṇa zu erreichen; aber er vermochte nicht zu begreifen, wie es möglich sei im Fleisch vollkommene Ruhe zu erlangen; denn das Leben ist ruhelos und in keinem der vier Aggregatzustände kann jene Ruhe gefunden werden, welche die Bedingung des Zustandes der Seligkeit ist. So dachte dieser Priester bei sich selbst: ‚Bevor ich irgend welche Fortschritte mache, muss ich die Frage lösen: wo hören die vier Aggregatzustände, nämlich das Feste, das Wasser, das Feuer und die Luft gänzlich auf?‘

Nachdem der Priester seinen Geist vorbereitet hatte, trat er in einen Trance ein, in welchem sich ihm der Pfad zu den Göttern enthüllte, und er trat dahin, wo die vier grossen Könige der Götter weilten, und dort angelangt sprach er die vier grossen Könige folgendermassen an: ‚Meine Freunde, wo hören wohl die vier Aggregatzustände: Das Feste, das Wasser, das Feuer und die Luft gänzlich auf?‘ Als er so gesprochen hatte, antworteten ihm die vier grosen Könige und sprachen: „Wir Götter, o Prieter, wissen allerdings nicht, wo die vier Aggregatzustände gänzlich aufhören. Aber, o Priester, da sind ja die Götter des höheren Himmels, welche glorreicher und erhabener sind, als wir, die werden wissen, wo die vier Aggregatzustände gänzlich aufhören."

Als die vier grossen Könige so gesprochen hatten, besuchte der Priester die Götter der höheren Himmel und nahte sich ihrem

Oberhaupt Īçvara, stellte an ihn dieselbe Frage und erhielt dieselbe Antwort. Īçvara, der Herr, empfahl dem Priester, zu Yama zu gehen. ‚Er ist machtvoll und hat die Seelen des Todes in Obhut, er ist wohl bewandert in jenen Problemen, die tief, verborgen, dunkel und geheimnisvoll sind. Geh' zu Yama; er wird wohl wissen, wo die vier Aggregatzustände aufhören.'

Der Priester tat, wie Īçvara ihm geraten und kam zu Yama; aber das Ergebnis war dasselbe. Yama sandte den Priester zu den seligen Göttern, deren Oberhaupt der grosse Selige ist. ‚Das sind die Götter, welche sich an allem erfreuen, was existiert. Es sind die Götter der Heiterkeit und des Glückes, vielleicht ist unter ihnen einer, der Deine Frage beantworten kann; sie werden wohl imstande sein, Dir zu sagen, wo die vier Aggregatzustände gänzlich aufhören.'

Der Priester kam zum Himmel der Seligen, aber auch hier erhielt er keine befriedigende Antwort; das Oberhaupt der grossen Seligen sprach: ‚Ich, o Priester, weiss allerdings nicht, wo diese vier Aggregatzustände, nämlich das Feste, das Wasser, das Feuer und die Luft gänzlich aufhören; indessen, o Priester, da sind ja die Götter von dem Gefolge Brahmās, welche glorreicher und erhabener sind als ich, diese werden wohl wissen, wo die vier Aggregatzustände gänzlich aufhören.'

Da verfiel dieser selbe Priester wieder in einen Trancezustand, in welchem seine Gedanken den Weg zur Brahmāwelt fanden. Da begab sich der Priester dorthin, wo die Götter von dem Gefolge Brahmās weilten, und als er dort angelangt war, sprach er zu den Göttern von dem Gefolge Brahmās folgendermassen: ‚Meine Freunde, wo hören diese vier Aggregatzustände: das Feste, das Wasser, das Feuer und die Luft gänzlich auf?' Als er so gesprochen hatte, antworteten die Götter von dem Gefolge Brahmās und sprachen: ‚Wir, o Priester, können Deine Frage nicht beantworten, indessen, da ist Brahmā, der grosse Brahmā, die erste Ursache des Alls, das höchste Wesen, die Allvollkommenheit, der Allsehende, der Lenker, der Herr der Welt, der Schöpfer, der Bildner, das Oberhaupt, der Sieger, der Ordner, der Allvater, welcher glorreicher und erhabener ist, denn alle himmlischen Wesen, er wird wissen, wo die vier Aggregatzustände: das Feste, das Wasser, das Feuer und die Luft gänzlich aufhören.' Der Priester sprach: „Aber, wo, meine Freunde, ist der grosse

Brahmā im gegenwärtigen Augenblick?' Und die Götter antworteten: ,Wir, o Priester, wissen allerdings nicht, wo der grosse Brahmā oder nach welcher Richtung hin der grosse Brahmā gefunden werden kann; aber insofern, o Priester, als er gegenwärtig ist, wirst Du Anzeichen und Lichtglanz und hellen Schein wahrnehmen und dann wird Brahmā erscheinen. Dies ist das bemerkenswerte Zeichen des Erscheinens Brahmās, dass ein Lichtglanz bemerkbar wird oder dass Lichtschein sich zeigt.

Als der Priester das Erscheinen Brahmās mit wahrer Devotion und gemäss den Regeln der Veden erfleht hatte, erschien nach kurzer Zeit Brahmā. Da trat der Priester dorthin, wo Brahmā weilte, und dort angelangt, sprach er zu Brahmā folgendermassen: ,Mein Freund, wo hören die vier Aggregatzustände: das Feste, das Wasser, das Feuer und die Luft gänzlich auf?'

Als er so gesprochen, öffnete der grosse Brahmā seinen Mund und sprach folgendermassen: ,Ich, o Priester, bin Brahmā, der grosse Brahmā, das höchste Wesen, die Allvollkommenheit, der Allsehende, der Lenker, der Herr der Welt, der Schöpfer, der Bildner, das Oberhaupt, der Sieger, der Ordner, der Allvater.'

Ein zweites Mal wiederholte der Priester seine Frage, und der grosse Brahmā gab ihm dieselbe Antwort, indem er sprach: ,Ich, o Priester, bin Brahmā, der grosse Brahmā, das höchste Wesen, die Allvollkommenheit', und er verstummte nicht eher, bis er alle seine Titel zum zweiten Male wiederholt hatte.

Der Priester hörte Brahmā geduldig an und indem er seine Frage zum dritten Male wiederholte, sprach er: ,Ich frage Dich ja nicht danach, Freund, ob Du Brahmā bist, der grosse Brahmā, das höchste Wesen, die Allvollkommenheit, der Allsehende, der Allvater und wie immer Deine Titel und Ehren sein mögen, sondern das, mein Freund, frage ich Dich fürwahr: wo hören die vier Aggregatzustände, nämlich das Feste, das Wasser, das Feuer und die Luft gänzlich auf?'

Der grosse Brahmā blieb unbewegt und antwortete zum dritten Mal also: ,Ich, o Priester, bin Brahmā, der grosse Brahmā, das höchste Wesen, die Allvollkommenheit, der Allsehende' und er zählte wiederum alle seine Titel auf.

Da erhob sich der Priester und sprach: ,Bist Du ein lebendes Wesen oder ein Automat, dass Du nichts anderes kannst, als eine Reihe von Worten zu wiederholen?' Und nun erhob sich der

grosse Brahmā von seinem Sitze, näherte sich dem Priester, und indem er ihn sacht bei Seite führte an einen Ort, wo sie von den anderen Göttern nicht gehört werden konnten, sprach er zu ihm folgendermassen: ‚Die Götter meines Gefolges, o Priester, und alle die Verehrer in der Welt, die mich mit Opfer und Gebet ehren, glauben, dass Brahmā alle Dinge sieht, alle Dinge kennt, alle Dinge durchdrungen hat; deshalb, o Priester, antwortete ich Dir in dieser Weise in Gegenwart der Götter, aber ich will Dir, o Priester, im Vertrauen sagen, dass ich nicht weiss, wo die vier Aggregatzustände: Das Feste, das Wasser, das Feuer und die Luft gänzlich aufhören. Es war ein Missgriff von Dir, o Priester, dass Du die Erde verliessest, wo der Erhabene weilt, und in den Himmel gingst, um auf Deine Frage, die Dir hier nicht beantwortet werden kann, Antwort zu erhalten. Kehre zurück, o Priester, und begib Dich zu dem Erhabenen, dem erleuchteten Buddha, lege ihm diese Frage vor, und wie Dir der Erhabene es erklären wird, so glaube.‘

Darauf verschwand der Priester so schnell, wie ein starker Mann seinen gebeugten Arm gerade streckt, aus dem Brahmāhimmel und erschien vor dem Erhabenen, und er grüsste den Erhabenen, setzte sich ehrerbietig an seiner Seite nieder und sprach zu dem Erhabenen folgendermassen: ‚Wo, Herr, hören die vier Aggregatzustände: Das Feste, das Wasser, das Feuer und die Luft gänzlich auf?‘ Als er so gesprochen hatte, antwortete der Erhabene folgendermassen: ‚Einst, zu einer Zeit, o Priester, hatten einige seefahrende Kaufleute einen landerspähenden Vogel, wenn sie in das Meer hinausfuhren, und wenn das Schiff mitten auf dem Ozean war, liessen sie den landerspähenden Vogel fliegen. Dieser Vogel fliegt in einer östlichen Richtung, in einer südlichen Richtung, in einer westlichen Richtung und in einer nördlichen Richtung und in den dazwischenliegenden Richtungen, und wenn er irgendwo Land erblickt, fliegt er dorthin; wenn er aber kein Land sieht, kehrt er zum Schiff zurück. In genau derselben Weise, o Priester, kehrtest Du, als Du in die Brahmāwelt hineingingest und auf Deine Frage keine Antwort erhalten hattest, zu derselben Stelle zurück, von welcher Du kamest. Die Frage, o Priester, sollte überhaupt nicht so gestellt werden: ‚Wo hören diese vier Aggregatzustände auf?‘ Sondern es sollte die Frage lauten:

Wo findet keinen Boden mehr
Das Feste, Wasser, Feu'r, die Luft?
Wo schwindet hin, was mein und Dein,
Gut, schlecht, lang, kurz und grob und fein,
Wo löst sich Form und Name auf
Verwehend gänzlich ohne Rest?

Die Antwort aber ist diese:

Ein Reich des hellsten Glanzes ist's,
Ein unsichtbares, ew'ges Licht,
Ein innerer Zustand, unbegrenzt:
Dort findet nimmer Boden mehr
Das Feste, Wasser, Feu'r, die Luft
Und Elemente jeder Art.
Dort schwindet hin, was mein und Dein,
Gut, schlecht, lang, kurz und grob und fein,
Dort löst sich Form und Name auf
Verwehend gänzlich ohne Rest.'

Da verstand der Priester, dass die materielle Welt ruhelos ist und ruhelos bleibt, dass aber Herzensfriede ein Zustand des Geistes ist, welcher durch Selbstzucht, durch Weisheit, durch Vertiefung erworben werden muss. Die Götter können nicht helfen; nicht einmal Brahmā selbst, welcher der grosse Brahmā, das höchste Wesen, der Herr und Schöpfer ist. Opfer sind nutzlos und Gebet und Verehrung haben keinen Wert; aber wenn wir den höchsten Zustand der Seligkeit „Nirvāṇa" erreichen wollen, müssen wir dem Erhabenen, dem Lehrer der Götter und Menschen folgen; und gleich ihm müssen wir durch unsere eigene Anstrengung zu Leuchten werden und entschlossen den erhabenen achtfachen Pfad beschreiten."*)

(Fortsetzung folgt).

Güte gegen alle Wesen ist die wahre Religion.
Buddhacarita IX, 17.

*) Kevaddha's Erzählung ist eine abgekürzte Form eines alten buddhistischen Pāli-Textes; vergl. darüber Dr. Neumann, Buddh. Anthologie.

Buddhistische Klänge aus China.

(2. Fortsetzung.)

I.

Das Sūtra der zweiundvierzig Teile.

23. Der Buddha sprach: „Menschen werden durch ihre Familien und Reichtümer mehr gefesselt als in einem Gefängnis. Für den Gefangenen besteht die Möglichkeit, frei zu werden; aber Haushalter hegen kein Verlangen, von den Fesseln weltlichen Lebens loszukommen. Wenn eines Menschen Leidenschaft erst einmal erweckt ist, lässt er sich durch nichts warnen und rennt ins Verderben; sogar in den Rachen eines Tigers würde er springen. Wer so im Schmutz der Leidenschaftlichkeit versunken ist, wird ein Nichtwissender genannt; wer aber imstande ist, die Leidenschaft zu bemeistern, ist ein heilig lebender Arhat."

24. Der Buddha sprach: „Nichts gleicht der Lust; die Lust ist die mächtigste Leidenschaft. Glücklicherweise verfügen wir über etwas, das noch mächtiger ist als die Lust. Wäre der Durst nach Wahrheit schwächer als die Leidenschaft, — wie viele in der Welt würden dann imstande sein, dem Pfade der Gerechtigkeit zu folgen?"

25. Der Buddha sprach: „Menschen, die Sklaven der Leidenschaften sind, gleichen dem Fackelträger, der gegen den Wind läuft; seine Hände werden sicher verbrannt."

26. Der Herr des Himmels sandte eine schöne Frau zu Buddha, indem er wünschte, ihn auf den bösen Pfad zu führen. Aber der Buddha sprach: „Geh fort! Was soll ich mit diesem Beutel, der mit Unrat angefüllt ist, den Du mir da gebracht hast?" Da verneigte der Gott sich ehrerbietig und fragte den Buddha nach dem Wesen des Pfades, und als er von dem Buddha in demselben unterrichtet war, soll er die Frucht der Çrataāpannaschaft erreicht haben.

27. Der Buddha sprach: „Diejenigen, welche den Pfad einschlagen, sind gleich einem Stück Holz, welches auf dem Strom entlang fährt; wenn das Holz weder von dem Ufer festgehalten, noch von Menschen aufgehalten, noch von den Göttern gehindert wird, noch im Strudel bleibt, noch sich selbst auflöst, so versichere ich Euch, dass es endlich den Ozean erreichen wird. Wenn die Menschen, die den Pfad wandeln, weder von den Leidenschaften

versucht, noch durch irgend welche üblen Einflüsse abseits geleitet werden, sondern beständig ihren Weg nach Nirvāṇa fortsetzen, so versichere ich Euch, dass diese Menschen endlich die Erleuchtung erlangen werden."

28. Der Buddha sprach: „Baue nicht allzusehr auf Deinen eigenen Willen, denn eigener Wille ist nicht zuverlässig; wappne Dich selbst gegen Sinnlichkeit; denn sie führt auf den Pfad des Bösen. Dein eigner Wille wird erst zuverlässig, wenn Du die Arhatschaft erreicht hast."

29. Der Buddha sprach: „O Mönche, Ihr solltet Frauen nicht ansehen.*) (Wenn Ihr sie aber ansehen müsst), so haltet Euch davon zurück, mit ihnen zu sprechen. (Wenn Ihr mit ihnen zu sprechen habt), so sollt Ihr in rechter Gesinnung also denken: ‚Ich bin jetzt ein heimatloser Mönch; in diese sündige Welt gestellt, will ich der Lotusblüte gleichen, deren Reinheit nicht beschmutzt wird von dem Morast, in dem sie wächst. Eine alte Frau will ich behandeln wie meine Mutter, Frauen, die älter sind, als ich, wie meine älteren Schwestern, junge, als meine jüngeren Schwestern und junge Mädchen als meine Töchter.' Und bei allen diesen Gedanken sollt Ihr kein Übel in Eurem Innern beherbergen, sondern auf die Erleuchtung bedacht sein."

30. Der Buddha sprach: „Wer den Weg beschreitet, sollte Sinnlichkeit vermeiden, wie Leute, die Heu fahren, es vermeiden, damit nahe ans Feuer zu kommen."

31. Der Buddha sprach: „Einst lebte ein Mensch, welcher aus Verzweiflung über seine Unfähigkeit, seine Leidenschaften zu bemeistern, die Absicht hatte, sich zu verstümmeln.**) Der Buddha sprach zu ihm: ‚Es ist besser, Du zerstörst Deine üblen Gedanken, als dass Du Deiner Person ein Leid zufügst. Der Geist ist der Herr; wenn der Herr selbst ruhig ist, so werden seine Diener von selbst nachgiebig sein. Wenn Dein Geist von üblen Leidenschaften nicht geläutert ist, was hat es dann für einen Zweck, Dich zu verstümmeln?" Darauf sprach der Buddha folgenden Vers:

„Leidenschaften wurzeln im Willen,
Der Wille wurzelt im Denken und in der Einbildung,

*) Vergl. Matth. V. 28.
**) Matth. V. 29. u. 30.

Wenn beide beruhigt sind, dann gibt es weder
Sinnlichkeit noch Wiedergeburt."

Der Buddha sagte, dass dieser Vers einst von Kāçyapa-Buddha gelehrt worden sei.

(Schluss folgt.)

Die neue Zivilisation.

Von **Bikkhu Ānanda Metteyya.**

(2. Fortsetzung.)

Nicht weniger wunderbar sind die Fortschritte auf dem Gebiete des Lebens, — obwohl das Geheimnis des Lebens noch nicht gekündet ward und unverkündet bleiben muss, bis eine neue Methode auch dieses Mysterium entschleiern wird. Noch ist allerdings die zentrale Kraft, die Natur des Lebens selbst unbekannt; aber doch sind ausgedehnte Eroberungen über die menschliche Unwissenheit und die menschlichen Leiden von der medizinischen Wissenschaft gemacht worden, — von tausenden geduldiger Arbeiter im Hospital und Laboratorium, welche die wahre Kausalität mancher Ursache menschlichen Leidens verfolgt haben, — zurückverfolgt bis zu den niedrigsten und geringsten Manifestationen des Lebens, bis zu einigen aufrührerischen Gliedern jener grossen Familie niedriger Organismen, durch die so manche Lebensfunktion aufrecht erhalten wird, — zügellose Mikroben, die an dem Körper nagen und die unkundig und unachtsam hinsichtlich ihrer eigenen Zerstörung unser Dasein mit aufbauen, bis sie schliesslich in der Katastrophe, die sie selbst hervorrufen, ihren Untergang finden.

Ein wenig haben wir auch gelernt von den Funktionen der Sinne und Sprachwerkzeuge, wie wenig, ach, und doch immerhin genug, um uns für die Zukunft einen weiteren Fortschritt davon versprechen zu können. Für viele Qualen der alten Chirurgie haben die grossen Entdeckungen von Simpson und Lister das Heilmittel gefunden; und jetzt versichert uns der grosse Physiologe Metschnikoff, dass auch die Abnahme geistiger und körperlicher Kraft, die sich mit dem Alter einstellt, nur eine Krankheit sei, eine Krankheit, für welche, wenn nicht allzuviele Jahre dahin gegangen sind, wir das Heilmittel finden werden, bis die

Spanne unseres natürlichen Lebens sich ganz bis zu jenem reifen Alter von hundert Jahren ausdehnen wird, von welchem unsere buddhistischen Kommentare sagen, dass es in diesem Zeitalter die normale Periode eines Menschenlebens sei.

Unermesslich, wie solche Fortschritte sind, über allen Vergleich höher sind die Ergebnisse der angewandten Wissenschaft im Vergleich zu der materiellen Wohlfahrt irgend einer früheren Zivilisation, die uns bekannt ist. Der geistige und moralische Fortschritt, der aus dieser neuen Erkenntnis entspringt, hat geradezu frappierend gewirkt; denn tatsächlich ist unsere Toleranz, unsere Humanität und unsere ganze erweiterte Lebensauffassung, welche die neue Zivilisation charakterisiert, aus den Prinzipien der Wissenschaft und aus ihnen allein entsprungen. Durch manche anderen Mittel hat die Menschheit Fortschritte zu machen versucht, — durch Religion z. B., wie die alten Hebräer, durch Kunst und Philosophie, wie die Griechen, durch das nationale Ideal, wie das verblichene Rom, — durch Freude an materiellen Eroberungen, wie viele untergegangene Reiche alter Tage. Und doch haben sie alle in Jahrhunderten nicht das erreicht, was die neue Wissenschaft unserer Zeit in diesen wenigen Jahren erreicht hat; und die Frage von vitalem Interesse, die sich jetzt vor uns erhebt, ist diese: — Worin ist diese neue Methode des Fortschrittes so gänzlich verschieden von allen anderen, die wir kennen, sodass sie ihren Anhängern in einer so kurzen Zeit einen Fortschritt, eine Erleuchtung und materielle Bequemlichkeit bringen konnte, die so hoch erhaben ist über jede andere Entwicklung der menschlichen Rasse, die wir kennen?

Der Unterschied, möchten wir sagen, liegt zuerst und zu allermeist in der Wahrheit der grundlegenden Anschauung, auf welcher das Ganze dieser neuen Zivilisation gegründet ist; auf jener Anschauung von der universalen Herrschaft des Gesetzes, welche der Grundstein eines jeden Gebietes der modernen Wissenschaft ist; welche an jedem Punkte eine genaue Analyse der Naturerscheinungen an Stelle der rohen und unbegründeten Spekulation des alten Animismus gesetzt hat; Deduktion aus diesen Erscheinungen an Stelle von Dogmen — und die universalen Wahrheiten an Stelle der halben Wahrheiten des Gefühlslebens. Und gerade in der tatsächlichen Substituierung der nicht irrenden Vernunft, an Stelle der vergänglichen Träume des Gefühls-

lebens, liegt die Möglichkeit, — ja, vielmehr, wenn genug Zeit vorhanden ist, die absolute Gewissheit, — dass diese neue Zivilisation eine universale Ausdehnung gewinnen wird. Denn die Vernunft ist, vorausgesetzt, dass der notwendige Training vorhanden ist, einheitlich und jedem Zweige der menschlichen Familie gemeinsam. Ihre Wahrheiten sind universelle Wahrheiten, während die Äusserungen des Gefühllebens nur jeder einzelnen Rasse eigentümlich sind; und dieses Gefühlsleben selbst und die daraus geschaffenen Ideale eines speziellen Volkes können, da sie aus der Geschichte und dem Milieu jenes Volkes entspringen, niemals Weltideale werden, noch enthalten sie mehr als bloss relative Wahrheiten, — Wahrheiten, die eben nur zu dem Leben jenes Landes, in dem sie ihren Ursprung nahmen, in Beziehung stehen.

Wir wollen ein Beispiel betrachten. Vielleicht die grösste der erloschenen Zivilisationen, von welchen unsere Geschichte uns berichtet, war die des alten Griechenland, deren grundlegende Anschauung ganz allgemein in die These zusammengefasst werden kann, dass die Schönheit der Form auf irgend eine unerklärliche Weise die ewige Wahrheit zum Ausdruck bringt. Diese Schönheit der Form fand nach Ansicht der alten Griechen ihre höchste Offenbarung in der menschlichen Schönheit; und weil, wie wir gesagt haben, solche Ideale, da sie nur auf dem Rassengedächtnis und der Rassenentwicklung gegründet sind, stets jener Rasse eigentümlich bleiben müssen, so war es speziell wieder die Schönheit der g r i e c h i s c h e n Rasse in ihrer höchsten Entwicklung, welche zu ihnen sprach. Während sie auf eine für uns befremdliche und kaum begreifliche Weise die Offenbarung ewiger Wahrheit in der menschlichen Schönheit des klassischen Griechentypus sahen, würden sie ganz zweifellos gänzlich unfähig gewesen sein, dieselbe in der chinesischen Auffassung und Vorstellung von der Schönheit zu finden; während umgekehrt, wenn wir soweit gehen wollen, zu sagen, dass der Chinese in ähnlicher Weise in der menschlichen Schönheit ewige Wahrheiten ausgedrückt sah (was selbstverständlich nicht der Fall gewesen ist), so würde er eben in der c h i n e s i s c h e n Rasse den Gegenstand seiner künstlerischen Verehrung gesehen haben, — der griechische Typus wäre ihm eher unwahr und unharmonisch erschienen, ohne den Ausdruck jener Schönheitselemente, welche

gerade sein Gefühl packten und in seinem Bewusstsein als Offenbarungen ewiger Wahrheiten aufgefasst würden. Und so war das griechische Ideal nur ein Ideal für den Menschen griechischer Abstammung, und jene „göttlich menschliche Form", welche so stark an sein Gemüt appellierte und sein innerstes Wesen ergriff, dass er sie als die Offenbarung einer Wahrheit betrachtete, die zu hoch stand, als dass der Mensch sie hätte auf irgend eine andere Weise begreifen können, würde einem Menschen einer andern Rasse und einer andern Zeit nicht einmal als Ausdruck der Harmonie, geschweige denn als das Symbol ewiger Wahrheit gelten können. — Den Schreiber dieser Zeilen z. B. lässt die Schönheit des griechischen Marmors überhaupt gänzlich kalt; ja, sie möchte ihm unbedeutend und sogar hässlich erscheinen im Vergleich zu einem Sonnenuntergang im Orient oder zu dem ruhigen Wunder des gestirnten Himmels, oder im Vergleich zu der Vollkommenheit des Planes und der Farbenstimmung, welche ein krystallisiertes Salz darbietet, wenn polarisiertes Licht darauf fällt.

Und nun betrachtet die Vernunft im Gegensatz zu diesen Rassen-Idealen, und ihr werdet mit einem Mal sehen, dass alle ihre Wahrheiten universell sind ohne Beschränkung auf diese oder jene Rasse oder Zeit, sondern der ganzen Menschheit gemeinsam — für alle die Wahrheit. Nimm, als das einfachste Beispiel die Wissenschaft der Mathematik, jene Wissenschaft, die allen unseren modernen Wissenschaften zu Grunde liegt, denn sie alle sind in Wirklichkeit nur eine Zurückführung der Erscheinungen des Universums auf die Mathematik. Ein in mathematische Gleichung gebrachter Ausdruck für jene Folge der Kausation, die die Welt bildet, in welcher wir leben. Für alle Intellekte, die wie der menschliche organisiert sind, — und zweifellos für alle anderen Intellekte machen zwei und zwei vier, dieses als eine der einfachsten Anschauungen der Vernunft, ist eine Wahrheit, die nicht auf irgend eine Rasse oder Zeit beschränkt ist, sondern sie ist universell, bestimmt und sicher. Hier endlich und hier in dem Reiche der Vernunft allein, gelangen wir annähernd an den Saum ewiger Wahrheiten. Nicht in dem eitlen und ewig wechselnden Gefilden des Dickichts der Gefühlsregungen, sondern auf den ruhigen, klaren Höhen nichtirrender Erkenntnis, von welchen aus der Weise das Universum unter sich heiter betrachtet, hier allein

kommen wir an die Grenze des Reiches der Wahrheit, hier allein kommen wir zu irgend welcher Gewissheit, zu irgend einer sicheren Grundlage für die Auffassung des Lebens, welches wir leben; und genau in dem stetig wachsenden Masse, wie wir im Westen die Ergebnisse des Gefühlslebens bei Seite gesetzt und die Vernunft an Stelle der aus der Begehrsucht entsprungenen Ideale gestellt haben, haben wir wenigstens eine kleine Kenntnis bekommen von dem Universum, welches uns umgibt und von seinen Geheimnissen. So haben wir in diesen kurzen Jahrhunderten so unvergleichlich grössere Fortschritte gemacht als unsere Vorfahren und sind schon in der Geschichte des Menschengeschlechtes bis zu dem Morgengrauen einer Zivilisation vorgedrungen, die sich auf ewige Wahrheiten gründet, — zu einer Erkenntnis, die grösser ist als jede, die die Welt bisher geschaut; — wir stehen an der Schwelle eines Fortschrittes, so weit und gross, dass wir seine Wirkung auch nicht annähernd zu verstehen imstande sind. —

So liegt also in der Wahrheit ihrer grundlegenden Anschauung das Geheimnis von der Kraft dieser neuen Zivilisation verborgen und verhüllt, — in jener Anschauung nämlich, welche die erste Hälfte des Verses Assajis bildet, in welcher der tiefere Sinn der Lehren des buddhistischen Weisen zum Ausdruck gelangt, dass nämlich alle die Erscheinungen des Lebens und der Natur ohne irgend eine Ausnahme aus Ursachen entstehen und die augenblicklichen Manifestationen jener unverbrüchlichen Aufeinanderfolge sind, denn tatsächlich hatten unsere Vorfahren ebenso wie Sāriputtos Zeitgenossen diese Wahrheit auch nur in ihrer einfachsten Form keineswegs begriffen. Für sie konnte das Gesetz der Kausalität wohl durchbrochen werden, oder richtiger gesagt, sie kümmerten sich überhaupt nicht um das kausale Gesetz; sie glaubten, dass die Erscheinungen der Natur nur die Offenbarungen eines göttlichen Willens seien, — eines anthropomorphischen Willens — welcher von seinem bestimmten Ziel durch das Gebet der Menschen abgebracht werden könnte; sie sahen auch in Sturm und Überschwemmung und Pestilenz die Boten des göttlichen Zornes; sie sahen in den schönen Ernten des Feldes die Wohltaten Gottes und in den Gestirnen am Himmelszelt lediglich die Lichter, die der Gott darum geschaffen habe, damit sie dem Menschen auf seiner gefährlichen Reise durch dieses Leben leuchten sollen.

Und gerade durch diese animistische Vorstellung von der Natur des Universums wurde das Menschenherz und seine Sympathie weggerissen von seinem Nächsten und von der gesamten Schöpfung des Tierreiches, und ebenso wurde dadurch sein Geist jener Wahrheit entfremdet, welche die grosse Norm der Vernunft ist.

(Fortsetzung folgt.)

Die Fragen des Königs Menandros.

Endlich liegt es vor uns, das langversprochene und langersehnte Buch; die deutsche Übersetzung des **Milindapañho.**[1]) Dieses Pāli-Werk, obwohl dem Kanon nicht angehörend, besitzt dennoch bei den Anhängern der südlichen und nördlichen Schule kanonisches Ansehen. Es besteht aus einer Einleitung und fünf Büchern; indessen ist — nach Schrader — mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass von der vorliegenden Fassung des Textes nur ein kleiner Teil der Einleitung, ferner das erste Buch ganz und von dem folgenden Buch der grössere Teil den ursprünglichen, wahrscheinlich im Sanskrit geschriebenen Bestand des Milindapañho bilden. Auf die Übersetzung dieser älteren und ältesten Partien hat Schrader sich beschränkt, und mit Recht; denn nur sie können ein dauerndes Interesse beanspruchen; nur sie sind es, denen der Milindapañho seine Berühmtheit verdankt. Neben einer historischen Einleitung sind der Übersetzung zahlreiche, zum Teil sehr instruktive Erläuterungen beigefügt, so dass das Buch jedem Freunde buddhistischen Denkens wärmstens empfohlen werden kann.

Wir haben im Milindapañho die älteste buddhistische Apologie vor uns, denen eine (wohl historische) Diskussion zwischen dem graeco-indischen König Menandros (Milinda) und dem buddhistischen Weisen Nāgasena in der Stadt Sāgala zu Grunde liegt. Menandros regierte im ersten vorchristlichen Jahrhundert; er brachte

---

[1]) Die Fragen des Königs Menandros. Aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von Dr. phil. O. Schrader. Erster (älterer) Teil. Verlag von Paul Raatz, Berlin SW. XXXV, 172, XXVII Seiten. Brosch. 5 M.

dem Buddhismus grosse Sympathien entgegen und soll auch formell seinen Übertritt vollzogen haben. In diesen Diskussionen werden die verschiedensten, in das Gebiet der buddhistischen Weltanschauung fallenden Gebiete berührt: Karman, die Wiedergeburt, die Skandhas u. s. w. Die Art der Darstellung ist die, dass der König fragt und Nāgasena darauf antwortet. Hier ein paar Proben:

Der König sprach: „Meister Nāgasena, kann es Wiederverkörperung geben, wo keine Seelenwanderung stattfindet?"

„Freilich, Grosskönig."

„Inwiefern, Meister? Gib mir ein Gleichnis."

„Gesetzt, Grosskönig, es zündete jemand an einer Lampe eine andere an: ist da die zweite (Flamme), Grosskönig, von der ersten fortgewandert?"

„Nein Meister."

„So auch, Grosskönig, findet keine Seelenwanderung, sondern Wiederverkörperung statt."

„Gib noch ein Gleichnis."

„Erinnerst du dich, Grosskönig, als Knabe von deinem Poesielehrer einen oder den anderen Vers gelernt zu haben?"

„Freilich, Meister."

„Wie denn, Grosskönig, ist jener Vers von dem Lehrer zu dir hinübergewandert?"

„Nein, Meister."

„Ebenso, Grosskönig, findet nicht Seelenwanderung, sondern Wiederverkörperung statt."

„Gut, Meister Nāgasena." —

Der König sprach: „Meister Nāgasena, wenn dieses geistigleibliche Wesen ein gutes oder ein böses Werk getan hat, wo bleiben dann diese Werke?"

„Diese Werke, Grosskönig, würden es begleiten wie ein Schatten, der nicht weicht."

„Aber kann man denn, Meister, auf diese Werke zeigen und sagen: ‚Hier sind jene Werke, da sind sie?' "

„Nein, Grosskönig, das kann man nicht."

„Gib mir ein Gleichnis."

„Nun, was meinst du, Grosskönig, kann man etwa die Früchte zeigen, die ein Baum noch nicht hervorgebracht hat? Kann man sagen: ‚Hier sind jene Früchte, da sind sie?' "

„Nein, Meister.“

„Geradeso, Grosskönig, kann man auch, solange der Lauf (des betreffenden Lebens) noch nicht zu seinem Abschluss gekommen ist, jene Werke nicht aufzeigen und sagen, dass sie hier oder dort seien.“

„Gut, Meister Nāgasena.“ —

Der König sprach: „Meister Nāgasena, existiert der Buddha?“

„Ja, Grosskönig, der Erhabene existiert.“

„Kann man nachweisen, Meister Nāgasena, dass der Buddha hier oder dort existiert?“

„Gänzlich erloschen, Grosskönig, ist der Erhabene in dem Element der Nirvāṇa, das keinen Daseinsfunken enthält. Wie sollte es möglich sein, den Erhabenen zu zeigen, zu sagen: ‚Hier ist er, dort ist er?‘ “

„Gib mir ein Gleichnis.“

„Nun, was meinst du, Grosskönig: wo eine grosse Feuersbrunst wütet, kann man da auf eine einzelne Flamme, die ausgegangen ist, zeigen und sagen: ‚Hier ist sie, da ist sie?‘ “

„Das kann man nicht, Meister. Verschwunden ist die Flamme, unsichtbar geworden.“*)

„Geradeso, Grosskönig, ist der Erhabene in dem Element des Nirvāṇa, das keinen Daseinsfunken enthält, gänzlich erloschen, und so kann man auf den dahingegangenen Erhabenen nicht zeigen und sagen: ‚Hier ist er, dort ist er.‘ Aber in dem Körper seiner Lehre,**) Grosskönig, kann der Erhabene nachgewiesen werden. Denn die Lehre, Grosskönig, ist von dem Erhabenen verkündigt worden.“

„Gut, Meister Nāgasena.“ —

*) Wie, nach indischer Anschauung, das Feuer nicht eigentlich entsteht, sondern nur erscheint oder sichtbar wird, aus seinem Versteck hervorkommt, so wird auch sein Ausgehen als ein blosses Unsichtbarwerden, als ein „Heimgehen“ aufgefasst . . . . „Aggi attham paleti“ bedeutet also ursprünglich: „Das Feuer geht nach Haus,“ d. h. dahin, woher es gekommen ist; es gewinnt aus dem vorübergehenden wieder den ursprünglichen, reinen Zustand zurück, in dem es der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglich ist. (Anm. des Übersetzers.)

**) Dharma-kāyo, ein Begriff, der im Mahāyāna eine wichtige Rolle spielt und weiter gefasst werden muss, als in Schraders Übersetzung.

Literatur.

Die Kultur der Gegenwart. Herausgegeben von P. Hinneberg. Teil I. Abteil. 3. I. Die orientalischen Religionen. B. G. Teubner, Berlin und Leipzig. Preis geb. 9 M.

Dieser Band, der, nach dem Plane und den bereits erschienenen Werken zu urteilen, ganz einzigartigen Encyklopädie enthält mehrere Abhandlungen über Buddhismus, was für uns natürlich von besonderem Interesse ist. Deshalb sei auch von der Besprechung der andern reichhaltigen Aufsätze des Werkes abgesehen und ausschliesslich dieser Teil berücksichtigt. Dass wir es hier mit Arbeiten von Nichtbuddhisten zu tun haben, ist ja heutzutage noch selbstverständlich. Da schreibt zunächst H. Oldenberg über den indischen Buddhismus. Wie alle Arbeiten Oldenbergs ist auch dieser Aufsatz zumeist streng wissenschaftlich, aber von einer erstaunlichen Kälte und Reserve. Was war der Buddha? „Die prüfende Betrachtung des Historikers wird ihn kaum den mächtigen Denkern zuzählen, die den Gedanken neue Bahnen gebrochen haben.“ (S. 64.) Was war seine Lehre? „Sie gehört ganz der Entwickelungslinie an, die sich in den Gedankenkreisen der Upanishaden anspinnt.“ Der Buddhismus ist also nur eine brahmanische Sekte, ihr Stifter ist ein einfacher Adliger, dem ebenso wie seinen Anhängern die Kraft fehlte, „sich in die Welt zu wagen.“ Der Verfasser betrachtet den Buddhismus von einem fremden Standpunkte, von einer andern Welt aus, (als wenn der Buddhismus keine kosmopolitische Religion wäre). Kaum ein Streifen der Anattâlehre, der buddhistischen Ethik und der gewaltigen Verschiedenheiten vom Brahmanismus, die doch am deutlichsten das Neue, Grosse am Buddhismus zeigen. Der Abschnitt über Nirvâna voller Fragen, am Ende ein Ausrufungszeichen. Dann noch eine Vergleichung zwischen Buddhismus und Christentum mit der alten, hier geschickt etwas verborgenen, selbstverständlichen Tendenz. Sogar in der beigefügten Literaturangabe vermeidet der Verfasser alles, was einen mit dem Buddhismus noch nicht Vertrauten dahin führen könnte, einen diesem geneigten Standpunkt einzunehmen. Ausser einigen Aufsätzen in Zeitschriften und seinem eigenem Werke „Buddha“ nennt er von deutschen Büchern über Buddhismus die zwei Schriften Hardys „Der Buddhismus“ und

„Buddha“, J. Dahlmann „Buddha“ und A. Bertholet*) „Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben.“

Bei weitem ansprechender ist A. Grünwedels Aufsatz über Lamaismus, eine hervorragende wissenschaftliche und, im Hinblick auf das behandelte entartete System, bewundernswert objektive Arbeit. Das Gleiche gilt von D. Groots kurzer Abhandlung über den chinesischen Buddhismus, die sich den Beschreibungen von Confucianismus und Taoismus anreiht. Auch die längere, umfassende, wenn auch nicht so objektive Abhandlung von Haas über den japanischen Buddhismus verdient Anerkennung. Hier glaube ich eine kleine Unrichtigkeit gefunden zu haben. S. 245 schreibt nämlich der Verfasser: „So wird denn auch teilweise die buddhistische Moral auf konfuzianische Grundsätze basiert, auf die fünf Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, Mann und Weib, Geschwistern, Herren und Untergebenen, und Freunden.“ Diese Systematisierung der Laienpflichten ist aber altbuddhistisch und findet sich schon im Sigâlovâda-Sûtra, welches ein Lieblingskapitel über die Pflichten des täglichen Lebens und Gemeingut aller buddhistischen Schulen ist.

Sch.

A. Freiherr v. Schweiger-Lerchenfeld. Kulturgeschichte. A. Hartlebens Verlag, Wien und Leipzig. Preis 20. M.

Dieses Buch, dessen Stellung zum Buddhismus bereits in Nr. 2 des II. Jahrgangs des „Buddhist“ besprochen wurde, hat mittlerweile seinen würdigen Abschluss gefunden. Was der Verfasser in den letzten Lieferungen über Asien und den Buddhismus zusammengeschrieben hat, spottet jeder Beschreibung. Um seinen Standpunkt zu charakterisieren, sei nur folgender Satz angeführt. Mit dem Verdrängen des Jesuitismus, welcher sich im sechzehnten Jahrhundert in Japan breit gemacht hatte, „erlosch das Licht der Aufklärung, welches einen Augenblick in Japan aufgeflackert hatte.“ Von einer Besprechung der zahlreichen, groben Unrichtigkeiten und Schimpfereien sei ganz abgesehen. Ich habe in diesen Lieferungen gegen 20 der schlimmsten Fehler gefunden, von sprachlichen Unrichtigkeiten und kritiklosen Abbildungen ganz zu schweigen. Mit solchen unglaublichen Kenntnissen macht Freiherr von Schweiger-Lerchenfeld, der sich ausserdem mit Bücherschreiben über Astronomie, Naturstudien, Experimente, Frauen-

*) Bertholet ist Professor der Theologie und Dahlmann Jesuit!

reiz und Weltpost befasst, Kulturgeschichte, mit solchen Kenntnissen sucht er den Buddhismus herabzuwürdigen, wobei er in Wirklichkeit seine eigene Religion, seine eigene „Kultur“ richtet.

Sch.

Emile Cère, Bréviaire du Bouddhiste. Paris, Ernest Kolb.

Eine französische Neuerscheinung über Buddhismus; ein Buch, welches teilweise nach Übersetzungen eine gute Übersicht über die buddhistischen Lehren bietet.

Sch.

Beachtenswert ist die Tatsache, dass sich in neuerer Zeit auch Romanschriftsteller mit dem Buddhismus beschäftigen und aus seiner reichen Gedankenwelt Anregungen schöpfen.. So ist bei Rütten & Loening, Frankfurt a. M., wo auch die drei einzigartigen Bücher Hearns verlegt sind, ein Werk von K. Giellerup, „Der Pilger Kamanita“,*) erschienen, welches berechtigtes Aufsehen erregt. Es behandelt in bilderreicher, herrlicher Sprache das Leben des Pilgers Kamanita und der Buddhajüngerin Vasitthi, ihre Wiedergeburten, ihr Wiederfinden in farbenprächtigen, in traumhaften Welten bis zum schliesslichen, vereinten Verwehen beider in der seligen Ruhe des Nirvâna. Manch echtes Buddhawort, K. E. Neumanns Übersetzungen entnommen, gemahnt uns an die Gestalt des Meisters, und diese Worte bilden recht eigentlich den Kern, den Grundton der ganzen tiefsinnigen Erzählung. — Besondere Anerkennung verdient die künstlerische Ausstattung auch dieses Buches durch Emil Orlik.

Sch.

O. Janke in Berlin zeigt ebenfalls einen Roman an „Im Schatten des Todes“**) unter ausdrücklichem Hinweise darauf, dass in demselben buddhistische Ideen enthalten und verwertet sind.

Dass diese Form der Verbreitung buddhistischer Gedanken aber auch von Ungeeigneten missbraucht, resp. für die Verbreitung eines Pseudobuddhismus ausgenützt werden kann, beweist eine Erzählung, die in der „Tägl. Rundschau“ erscheint, und die nur zur Kompromittierung des Buddhismus geeignet ist..

Sch.

*) Preis 8 M.

**) Preis 3 M.

D a s L e b e n d e s B u d d h a. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pāli übersetzt und erläutert von Dr. J u l i u s D u t o i t. XXII und 358 S. Leipzig, Lotus-Verlag. Brosch. 5 ℳ.

Der Verfasser will mit dem vorliegenden Werke eine in der buddhistischen Literatur vorhandene Lücke auszufüllen, nämlich eine Zusammenstellung derjenigen Partien des Pālikanons geben, die das Leben des Buddha behandeln. Bekanntlich fehlt in dem Pāli-Kanon eine vollständige Buddha-Biographie, und es war daher ein guter Gedanke, eine auf das Leben des Meisters sich beziehende Stellenlese aus dem Sutta-Piṭakaṃ zu veranstalten. Die deutsche Übersetzung Dutoits gliedert sich in drei Teile unter folgenden Überschriften: I. Buddhas Leben bis zur Erlangung der Erleuchtung; II.Aus Buddhas Lehrtätigkeit; III. Buddhas letzte Lebenszeit und Tod. Im ersten Teile bei den Berichten über die Geburt des Meisters sehen wir, auch in den Pāli-Schriften, bereits die indische Tendenz zum Wunderbaren, Grotesken, Masslosen. Dieser Hang zum Mirakulösen tritt in den die spätere Lebenszeit und das Abscheiden des Meisters behandelnden Partien (namentlich im Mahāparinibbānasuttam) wenn auch nicht ganz, so doch sehr stark zurück gegenüber den Masslosigkeiten und Überschwenglichkeiten, mit denen kindlichfromme Gemüter die Geburt und Jugendzeit des Tathāgato ausgestattet haben. Auf alle Fälle ist die vorliegende deutsche Kompilation eine verdienstvolle Arbeit; die Übersetzung selbst ist infolge ihrer glatten, gefälligen Form angenehm zu lesen, und zahlreiche Anmerkungen ermöglichen auch einem Fernerstehenden ein leichtes Verständnis der vorkommenden schwierigen Stellen. —

Einen wertvollen Beitrag über das Verhältnis der „Itivuttakas" des Pāli- und chinesischen Kanons liefert K a i k i o k u W a t a n a b e in dem „Journal of the Pāli-Text-Socity": „A Chinese collection of Itivuttakas." Itivuttakain ist der vierte Teil des Khuddaka-Nikāyo des Pāli-Kanons, eine Sammlung von 112 kürzeren Reden des Buddha, welche (wie der Titel andeutet) jedesmal mit den Worten beginnen: „Dass dies von dem Erhabenen, Heiligen gesprochen wurde, habe ich gehört." Watanabe untersucht in seiner Arbeit das Verhältnis dieser Pāli-Suttā zu den entsprechenden Sūtren des chinesischen Kanons, — ein wichtiger Bei-

trag zur Aufhellung der Frage nach dem Verhältnis des nördlichen Tripiṭaka zum südlichen Kanon. —

skr.

Im Türmer-Jahrbuch 1906, das sich durch seinen vielseitigen, reichen Inhalt ebenso wie durch seine vornehme Ausstattung sehr angenehm empfiehlt, finden wir gleich am Anfang einen Aufsatz über den Buddhismus unserer Tage von Dr. Huberti de Dahlberg. Die Arbeit zeichnet sich durch ihren durchaus buddhophilen Charakter vorteilhaft aus, was im Hinblick auf die wenn auch freie, so doch christliche Grundlage des „Türmers“ um so mehr anzuerkennen ist. —

Der Brahmanismus, der neuerdings auch im Westen missioniert und seine grandiosen Lehren unter Beiseitsetzung des Ritualismus und der Idolatrie, mit denen der moderne Hinduismus stark durchsetzt ist, in Zeitschriften und Büchern verbreitet, hat auch in Deutschland seine Wirksamkeit begonnen; und hier ist es der Vedānta, das bedeutendste seiner sechs Systeme, welcher mit einer Serie von Heften vor die deutsche Leserwelt tritt. Die Verfasser sind die hinduistischen Missionare Svāmī Abhedānanda und Vivekānanda, die in Amerika wirken, und E. A. Kernwart hat die Ausfätze deutsch herausgegeben unter dem Gesamt-Titel „Vedānta-Philosophie“. Wir erkennen in dem Vedānta eins der grandiosesten philosophisch-religiösen Systeme, die der indische, ja der menschliche Geist überhaupt geschaffen hat. Wir können aber leider nicht sagen, dass in den vorliegenden Heften die ganze Grossartigkeit und Tiefe des Vedānta auch nur annähernd zur Geltung kommt; sie stehen tief unter dem Kulminationspunkt, den jene Philosophie unter Çankara erreicht hat, — wir wissen allerdings nicht, ob diese für den Vedānta nicht gerade vorteilhafte Verwässerung die Schuld der Verfasser oder des Übersetzers ist. Trotzdem wünschen wir dieser Arbeit die besten Erfolge, und wir verdanken der Lektüre dieser Hefte die neue Anregung, das Verhältnis zwischen Vedānta und Buddhismus in unserer Zeitschrift einmal eingehend zu betrachten.

skr.

Verantwortlicher Redakteur: Karl Seidenstücker, Leipzig. Verlag und Expedition: Leipzig, Sophienstrasse 12. — Druck von Richard Schmidt, Leipzig-R.



Moderne Träger des buddhistischen Gedankens.
II. Rev. Dr. **Kentok Hori** (Shin-Shyū, Japan),
Leiter und Organisator der buddhistischen Bewegung in Amerika.